mas —tributarias del nominalismo medieval— con la filosofía de Hegel (base de la ideología liberal y, por un proceso de causalidad rigurosa, de la ideología marxista).

El Papa también examina el fenómeno del utopismo, las pretensiones de reducir el hombre a escala científica (en sentido cuantitativo, mensurable) y a escala sociológica, y luego destaca que únicamente la Iglesia tiene "una visión global del hombre y de la humanidad", es decir que sólo Ella —la Iglesia Católica— posee, conoce y vive la correcta antropología natural y sobrenatural, la verdadera doctrina de qué es el hombre: creatura de Dios, llamada a vivir en la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo **la vida divina**, y llamada a gozar eternamente de la **visión beatífica**.

La Carta Papal también recuerda dos puntos sustanciales de la doctrina social y política de la Iglesia: el **principio de subsidiariedad** (al que dedicamos nuestro Editorial del Nº 18), en el que se apoya todo el desarrollo del punto 46, particularmente los párrafos segundo —allí se señalan las legítimas responsabilidades y libertades de los individuos, las familias y los grupos subsidiarios o cuerpos intermedios— y tercero; y el papel de la **prudencia política** (señalado en los puntos 4, 49 y 50) que actúa concretando los principios generales a las circunstancias particulares. La opción singular, que debe ser —para mantener validez —enteramente respetuosa del derecho natural y del derecho cristiano, aparece así subordinada, a través de la prudencia política, a las enseñanzas sociales de la Iglesia que conservan valor obligatorio universal. (Cf. Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, Nº 25).

La Carta de Paulo VI, acto de magisterio pontificio ordinario es, a partir de esa renovación que se nos pide, de la confianza en la fuerza y la originalidad de las exigencias evangélicas, un rechazo firmísimo y urgente de las teorías de la "Ciudad secular". Un rechazo firmísimo y urgente del grave proceso contemporáneo de secularización al que el Pueblo de Dios debe responder con la construcción de una civilización plenamente evangélica, con la edificación de una sociedad política y de un orden temporal en que Dios ponga los cimientos.

La misión de la Iglesia, de suyo **salvífica** y **escatológica**, desborda, como por añadidura, sobre el tiempo y sobre el mundo **consagrándolo**. Esta consagración del tiempo y del mundo cumple así, fielmente, las exigencias profundas de la Palabra del Señor.

Rev. Universitas - Nº 20
~~Ed. Santo Papal~~
- Revista de la Pontificia Univ. Católica Arg. Sta María de los Bs As -

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO EN RAHNER

(P. Meinvielle)

1. Consideramos central el problema del conocimiento en Rahner. Más; pensamos que en él, el ser, antes de ser "ser" y por lo mismo de tener consistencia propia, se caracteriza por ser luminoso y transparente a sí mismo, y en consecuencia por ser conocimiento o mejor "conciencia". De aquí que el conocimiento humano sea lo primero y por consiguiente lo determinante de su metafísica y de su teología. Por ello, la significación que cobra en él la antropología como ciencia primera, que ha de modelar luego la metafísica y la teología.

2. Rahner ha expuesto ampliamente su pensamiento en *Espíritu en el Mundo* (1), cuya primera edición, aunque apareció en 1939, quedó terminada en mayo de 1936; y en *Oyente de la Palabra* (2), cuya primera edición apareció en 1941. Estas son sus dos obras filosóficas fundamentales. Sin embargo, en sus *Escritos de Teología* se encuentran numerosos trabajos que, aunque no son propiamente filosóficos, ilustran ampliamente sobre su pensamiento en esta materia.

3. Aunque pudiera pensarse que este pensamiento ha sido ampliamente expuesto en dichas obras, de manera que fuera fácil dar de él una exposición coherente, hemos de confesar que, después de haberlo estudiado repetida y detenidamente, lo encontramos difícil de armonizar en una síntesis que mantenga una coherencia elemental. Nos parece sobre todo difícil de encontrar en Rahner un primer principio que haga inteligible el desarrollo de las diversas afirmaciones que va formulando a través de sus obras. Por ello, no creemos acertar en la síntesis que vamos a formular de su pensamiento.

(1) Versión española de Alfonso Alvarez Bolado, Editorial Herder, Barcelona, 1963.

(2) Traducción de Alejandro E. Lator Ros, Edit. Herder, Barcelona, 1967.

4. Queda la incógnita de si no acertamos nosotros a formular esta síntesis o si, simplemente, esta síntesis es *informulable*, porque, sencillamente, no hay tal síntesis. Nos inclinamos a esta última posición. Porque creemos imposible el intento de Rahner de reunir en una síntesis filosófica a Santo Tomás de Aquino con Kant-Hegel-Heidegger.

5. De la exposición de Rahner creemos que el primer principio de su Metafísica lo constituye *la identificación de ser, conocer y ser conocido*. Este principio lo expone en las obras antes señaladas.

En *Espíritu en el Mundo* desarrolla ampliamente esta identificación. En la pág. 85 leemos: "El conocer es la subjetividad del ser mismo..."; y en la pág. 86: "...lo conocido es siempre el ser del *cognoscente*...". Y en la pág. 187: "Por otra parte, Dios tampoco puede ser nunca, si es que el hombre va a saber en absoluto algo acerca de él, un puro "a posteriori". "Algo absolutamente "a posteriori" y, en este sentido, absolutamente "*inconscio*", algo que en todo sentido "venga de afuera", no es en absoluto *cognoscible* para el sujeto humano, según los principios tomistas". "...Todo conocimiento que el hombre alcanza de la «alienidad» es un modo del conocimiento de sí mismo, de su «subjetividad»" (Ibid.).

Y en *Oyente de la Palabra*, pág. 55, leemos: "La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia, a la que nosotros nos place designar como un estar consigo (Beisich-sein), como estado de luminosidad (Gelichtetheit) «subjetividad», «comprensión del Ser» del ser de los entes. Esta es la primera tesis de una ontología general en cuanto aquí nos atañe". Y en la pág. 56: "La esencia del ser es conocer y ser conocido en su unidad primigenia".

6. Esta identificación que Rahner da del ser, conocer y ser conocido, excluye la identificación *intencional*, y sólo *intencional*, que hace del cognoscente y de lo conocido Santo Tomás. Por esto, leemos en *Espíritu en el Mundo*, pág. 85: "...Tampoco es concebido definitivamente en su ser metafísico un concreto conocer actual si se le concibe meramente como una relación de un cognoscente a un objeto distinto de él, como intencionalidad". Y en la pág. 98: "El conocer, por tanto, no puede ser concebido en su auténtico ser si se le concibe como un acto producido por el *cognoscente* que, por decirlo así, brinca sobre el "en sí" de un objeto, intenta aprehenderlo, o lo posee en una «inexistencia puramente mental», en una «intencional forma de existencia»,

con lo que se querría decir, por de pronto y de manera inmediata, que tal objeto no es dado al conocer en su real «mismidad»".

Y en *Oyente de la Palabra*, pág. 60: "...Un conocimiento actual no se puede comprender en su esencia metafísica si se entiende como un referimiento de un cognoscente a un objeto distinto de él, es decir, como intencionalidad".

7. Si la identificación del cognoscente y de lo conocido no ha de ser *intencional*, como sostiene expresa y reiteradamente Rahner, ha de ser *entitativa*. Y así lo sostiene también expresa y reiteradamente. Así leemos en *Espíritu en el Mundo:* "La perfecta actualidad entitativa del intelecto es lo actualmente conocido, afirmación de esencia que es también convertible: lo conocido actualmente debe ser actualidad entitativa del mismo intelecto para poder ser lo que es".

Y en *Oyente de la Palabra*, pág. 60, leemos: "La acabada realidad entitativa del intelecto es lo conocido actualmente en acto. Pero este principio, en cuanto principio esencial, es también reversible: Para ser conocido actualmente en acto, lo cognoscible debe ser por principio la realidad entitativa del intelecto mismo". Y en la 61: "Por consiguiente, en Santo Tomás *species* no significa algo así como «imagen intencional» sino que es un «perfeccionamiento» óntico o entitativo del espíritu en cuanto ente".

8. Rahner modera algún tanto la identificación del ser = conocer = ser conocido reconociendo que "el *grado* de estar consigo, de luminosidad para consigo mismo («subjetividad») está en proporción con el modo de tenencia del ser, es decir, con el modo en que el ser —como comprensión del ser— conviene a un ente y en el que, por consiguiente, dicho ente «tiene» ser. Y viceversa: El grado de «posesión del ser» se manifiesta en el grado en que el ente en cuestión puede retornar sobre sí mismo, en el grado en que le es posible la reflectividad sobre sí mismo y, en este sentido, tenerse a sí mismo ante sí" (*Oyente de la Palabra*, pág. 65).

Hay que tener presente este principio rahneriano del grado de posesión del ser para evaluar en su exacta significación "la primera tesis metafísica (de Rahner) de la autoluminosidad del ser, (que) sólo puede aplicarse bajo cierta reserva y de modo que el ente esté consigo mismo y representa una unidad de conocer y de ser conocido, a la medida y en el grado en que le

compete el ser, pero este mismo competerle el ser es una magnitud intrínsecamente variable" (*Oyente de la Palabra*, pág. 65).

9. Hecha esta aclaración en favor del pensamiento rahneriano, hay que advertir que éste, sin embargo, no aclara la existencia de seres que no conocen. Porque si se identifica ser = conocer = ser conocido, hay que concluir que en la medida que un ser tiene ser, ha de conocer y ha de ser conocido. Sin embargo, en el reino de la creación se encuentra todo el universo puramente fisicoquímico y vegetativo que tiene ser y que puede ser conocido pero que no conoce. Luego, esta primera tesis rahneriana ha de adolecer de un muy grave defecto, ya que es desmentida por un hecho tan palpable de la experiencia.

Ello implica que, si a pesar de contradecir hecho tan notorio, Rahner mantiene su tesis, el *conocer* en él ha de tener una significación que no es la habitual. Decimos que un ser conoce cuando, sin dejar de ser lo que es, adquiere la presencia *intencional* de otro ser, es decir, de otro ser que se hace objeto o término de su conocimiento. Todo conocer implica necesariamente un *sujeto* y un *objeto*, aún cuando el sujeto se conozca a sí mismo, pues entonces se desdoblará en sujeto que conoce y en objeto que se conoce.

No es posible un conocimiento sin un *sujeto* que conozca y un *objeto* que sea conocido, sea este objeto otro ser distinto del que conoce, o sea el mismo sujeto cognoscente que, en este caso, se conoce a sí mismo, o reflexiona sobre sí mismo. Por ello, es también censurable la posición de Rahner que hace consistir el conocer en el reflexionar, confundiendo así el conocimiento con el conocimiento de sí mismo. Santo Tomás es bien terminante al respecto: "...aliud est intelligere rem et aliud est intelligere ipsam intentionem intellectus, quod intellectus facit dum super opus suum reflectitur (Summa contra Gentes, IV, 11; Quod 1., VII, q. 1, a. 4.) (3).

10. Pareciera que Rahner admitiera la existencia de un conocimiento sin objeto. Por ello, en sus obras habla *passim* de un conocimiento *inobjetivo y atemático*. En *Oyente de la Palabra*, pág. 154, dice claramente: "...conocer, según su objeto primario y primigenio, no consiste en aprehender en alguna manera un objeto, algo que se nos enfrenta, un extenderse intencionalmente a algo otro que nos es ajeno, extrínseco, sino en estar un ente consigo mismo, en la reflectividad del ser sobre sí, la

(3) Una cosa es entender las cosas y otra entender el mismo concepto, que el entendimiento hace cuando reflexiona sobre su obra.

cual corresponde a un ente en el grado en que tiene ser, en subjetividad de ser".

11. Esta significación de "conocer" en Rahner que hace del conocer una identificación entitativa de ser = conocer y no precisamente la posesión intencional del ser extramental, va a determinar en toda la obra rahneriana un equívoco y una dualidad que ha de generar los más graves errores y confusiones. Entre otros, los siguientes:

a) Hay todo un conocimiento, que es el metafísico, que radica en el hombre como una forma *a priori* y es constitutivo del hombre, que no es propiamente cognoscitivo, pero que es condición *a priori* de todo conocimiento categorial y *a posteriori*. Este conocimieno se da como condición *a priori* de todo conocimiento mundanal o sensible.

b) No hay en el hombre propiamente conocimiento *intelectual*. En *Espíritu en el Mundo*, pág. 235, leemos: "Tampoco se puede pensar como si en el conocimiento intelectual, como tal, se repitiera a otro nivel el contenido entero del conocimiento sensible. *Conversio ad phantasma* (*sic*) no significa, por tanto, conocimiento intelectual "con acompañamiento de «*phantasmata*», pues estos no son cosas, sino contenido de la única conciencia humana a la que pertenece también el pensar, sino es la expresión que indica que la intuición sensible y el pensar intelectual se unen constituyendo el «único» conocimiento humano". De aquí que al conocimiento humano haya que concebirlo como un único conocimiento que incluye la intuición sensible y el pensar intelectual.

c) Sería un error por tanto dar autonomía a la actividad intelectual, como si ésta se desarrollara como actividad primaria y principal, acompañada de la actividad sensible como de un acompañante secundario. La actividad humana es principalmente sensible y lo intelectual se requiere para servir de condición *a priori* que haga posible la iluminación intelectual del dato sen[illegible] "este espíritu sería ciego sin la sensibilidad" (*Espíritu en el Mundo*, pág. 237).

d) En *Espíritu en el Mundo*, pág. 387, leemos: "Si conocimiento es primariamente intuición, y la única intuición humana es la sensibilidad, entonces el pensar íntegro existe sólo para la sensibilidad".

O sea que para Rahner no hay *intuición intelectual* en el hombre, sino únicamente *intuición sensible*, como lo sostiene empeñosamente contra Hufnagel (*Espíritu en el Mundo*, pág. 41, No-

ta 8). De aquí que se pueda sostener dentro de los principios rahnerianos que el espíritu humano se desenvuelve como un espíritu ciego; luminoso y trasparente, pero no cognoscitivo; sin inteligibilidad; inobjetivo y atemático; abierto al *esse* absoluto pero en una anticipación de este mismo *esse* (*Passim* y especialmente *Espíritu en el Mundo*, pág. 237).

e) O sea que en Rahner chocan las dos definiciones que da del conocer. Aquella a que nos referimos en el número 5 sobre identificación de ser = conocer = ser conocido, y aquella del numero 11, apartado d) que hace del conocimiento una intuición.

Esta contradicción que anida en el concepto mismo de *conocer* produce la dualidad que caracteriza el pensamiento rahneriano y que lo coloca en un juego dialéctico constante entre

lo apriori	lo trascendental	la abstractio
lo a posteriori	lo categorial	la conversio

lo intelectual	Dios
la sensibilidad	mundo

Leemos en *Espíritu en el Mundo*, pág. 80: "Y así, ya en la misma formulación del problema de la *conversio ad phantasma*, se revela la suspensión del punto de partida de la metafísica en su unitaria dialéctica: cabe el «aquí y ahora» del mundo y cabe el «ser en conjunto»". En la pág. 385: "Pues todo auténtico a priori metafísico no tiene simplemente lo a posteriori «junto a sí» o «tras de sí» sino que lo mantiene en sí; no, por supuesto, en el sentido de que lo a posteriori, el «mundo», fuera una vez más adecuadamente resoluble en su conflicto positivo en una pura aprioridad trascendental, sino en el sentido de que lo a priori «por sí mismo» está referido a lo a posteriori; de que para llegar a ser realmente él mismo no puede de ninguna manera mantenerse en su pura trascendentalidad, sino que tiene que entregarse a lo categorial. La apertura de la aprioridad respecto de lo a posteriori, de lo trascendental respecto de lo categorial, no es, por tanto, algo secundario, digamos, una ensambladura consecuente de dos principales real[illegible]damente separable, sino la fundamental y unitaria determinación de contenido de la única metafísica del hombre".

Y en la pág. 387: "Todo lo «metafísico» parece existir sólo para posibilitar la intuición objetiva sensible, parece que sólo conocemos a Dios, el «objeto» de la metafísica, como el necesario horizonte de la experiencia del mundo que sólo en este hori-

zonte es posible". Pero precisamente porque conocemos objetivamente al mundo nos encontramos ya siempre *reditione completa* cabe nosotros mismos y, regresando del mundo, nos encontramos recogidos en nosotros mismos... Y así el derrame sobre el mundo se revela comportado por el apetito último del espíritu con que éste codicia el ser en absoluto; y al sumirse en la sensibilidad, en el mundo, y su destino, se revela solamente devenir del espíritu que aspira a lo absoluto".

f) Esta dualidad en la existencia humana no se resuelve en Rahner. Hay en él, entre lo metafísico y lo sensible, una dualidad que no se resuelve en unidad, por mucho que afirme dicha unidad. Y no se resuelve porque, como decimos en el apartado e) del párrafo 11 chocan en él las dos definiciones del conocer. Sin embargo, la primacía del espíritu y de lo metafísico está claramente afirmada. Y así leemos en *Espíritu en el Mundo*, pág. 237:

"Ahora bien: puesto que la anticipación del *esse* en absoluto que acontece en el juicio desborda siempre, aunque sea sólo anticipativamente, el horizonte de espacio y tiempo, resulta que es el espíritu lo más originario en el hombre (por muy verdadero que sea que este espíritu sería ciego sin la sensibilidad), y que el único y unitario conocimiento humano y el único y unitario ser humano vienen de manera más primitiva determinados por aquella faceta del conocimiento humano que llamamos «pensar». La tarea va a ser, por consiguiente, concebir desde el ser originario de esta intelectualidad humana la multiplicidad y la unidad de las facultades cognoscitivas del hombre".

Sin embargo, al hacer Rahner de la *conversio ad phantasmata*, y no de la *abstractio*, el momento culminante del pensar —*Espíritu en el Mundo*, pág. 234— no creemos que pueda mantener la unidad centrada en la primacía del Espíritu.

II

12. La negación en el hombre de una intuición intelectual es el punto clave de toda la gnoseología rahneriana. Tanto en *Espíritu en el Mundo* como en *Oyente de la Palabra* lo afirma taxativamente. Más; sobre este punto tuvo Rahner una polémica con A. Hufnagel de la que da cuenta él mismo en *Espíritu en el Mundo*, pág. 41, nota 8. Allí, A. Hufnagel defendía con buen criterio que el entendimiento tiene la intuición de los primeros principios y de las quididades de las cosas. "El entendimiento agente *ilumina* los fantasmas, y de ellos, por virtud del entendimiento agente son *abstraídas* las especies inteligibles

de las cosas sensibles. Son *iluminados* los fantasmas porque, así como la parte sensitiva de la unión con la intelectiva se hace de mayor fuerza, así los fantasmas por virtud del entendimiento agente se hacen hábiles para que de ellos se abstraigan las intenciones inteligibles. Abstrae el entendimiento agente las especies inteligibles de los fantasmas en cuanto por virtud del entendimiento agente podemos recibir en nuestra consideración las naturalezas de las especies sin las condiciones individuantes, de acuerdo a las cuales es informado el entendimiento posible" (Santo Tomás, *Suma, I,* 85, ad 4). El entendimiento posible intuye las naturalezas de las cosas sensibles para que éstas —las naturalezas o quididades— se le presenten en su mismidad, aunque sin las notas individuantes. Se presentan en el entendimiento sin las notas individuantes como se presentan en la imaginación con las notas individuantes, pero tanto en uno como en otro caso sin la presencia inmediata del objeto sensible. No se ve por qué si Rahner admite la intuición sensible en el caso de la imaginación, en la cual el objeto, no se halla presente en su mismidad inmediata, ha de negar la intuición inteligible en el caso de la inteligencia que contempla las quididades inteligibles de las realidades sensibles. Ello demostraría que su concepción de la sensibilidad humana no rebasaría lo puramente animal olvidando el principio que sostiene aquí Santo Tomás de que en el hombre "la parte sensitiva se hace más vigorosa por su unión con la intelectiva". La inteligencia contempla de *modo inmaterial* las mismas cosas que la imaginación contempla de *modo material.*

Porque lo que hace al conocimiento *intuitivo* o *no-intuitivo* es la inmediatez de su objeto. En el caso de los primeros principios y de las quididades de las cosas sensibles, como enseña Santo Tomás (*S. Teol.,* 1, 58, 3) "también entre nosotros aquellas cosas que inmediatamente son aprehendidas se dicen *ser entendidas, intelligi* dicuntur; de donde se llama *intellectus* el hábito de los primeros principios".

Hay por tanto en el hombre una *intuición intelectual,* fundamental y primera, que hace el papel de las ideas innatas en el entendimiento angélico: *Es el entendimiento de los primeros principios.* Así como el ángel no tiene otro conocimiento de las cosas que por las especies impresas en su entendimiento desde el momento de la creación, así el hombre juzga todas las cosas según estos primeros principios impresos en su entendimiento.

Y así como gracias a las ideas innatas juzgan con certeza infalible los objetos de su conocimiento natural, así el hombre [illegible] a la certeza sino por los primeros principios.

Y así como las especies angélicas no son sino una pálida imitación de la Verdad subsistente, así la verdad de los primeros principios que capta nuestro entendimiento procede directamente de esta misma Verdad de la cual es ella una imitación más pálida todavía. Por ello, si queremos buscar el último fundamento de los principios, si queremos reducir nuestros razonamientos a su término verdaderamente final, hay que subir hasta la inteligencia divina, que se conoce y ve a Sí misma tal cual es, fundando así la Verdad Increada que se define como la conformidad, o mejor, la identidad del Entendimiento divino con el Ser divino que es existente por naturaleza: "de verdad, no podemos conocer sino por los primeros principios y gracias a la luz intelectual. Estos por otra parte no nos pueden manifestar la verdad sino porque son una semejanza de la verdad de la cual sacan su inmutabilidad y su infalibilidad" (*De Ver.*, q. 1, a. 4. ad. 5).

Aunque imperfecta, por cuanto se mueve con conceptos abstraídos de los singulares, es una verdadera intuición por la inmediatez e infabilidad con que nos presenta las primeras evidencias del conocer intelectual humano.

Al negar Rahner la intuición intelectual en el hombre deja sin fundamento toda su vida intelectual y somete ésta a la intuición sensible. Por ello puede escribir Rahner: "Si conocimiento es primariamente intuición, y la única intuición humana es la sensibilidad, entonces el pensar íntegro existe sólo para la sensibilidad" (*Espíritu en el Mundo*, pág. 387)... "Todo lo «metafísico» parece existir tan sólo para posibilitar la intuición objetiva sensible; parece que sólo conocemos a Dios, el «objeto» de la metafísica, como el necesario horizonte de la experiencia del mundo que sólo en este horizonte es posible" (*Ibid.*, pág. 387).

Pero para llegar a la aberración de afirmar que la metafísica, en lugar de ser la causa final de todo el saber humano, es el medio del conocimiento sensible, ha olvidado una enseñanza clara y elemental del Angélico sobre la relación de la fantasía con el entendimiento posible. Dice Santo Tomás en la *Suma contra los Gentiles*, L. 2, cap. 73: "Luego el entendimiento posible se encuentra con respecto al fantasma, de que se vale, de una manera distinta antes de abstraer la especie inteligible y después de haberla recibido; antes, precisa de él para recibir la especie inteligible, que en este caso es para el entendimiento posible como el objeto que mueve; pero después de recibida la especie, precisa del fantasma como de instrumento o fundamento de la misma, y en este caso, es, respecto del fantasma, como causa eficiente, porque al imperio del entendimiento se forma en la imaginación

el fantasma que conviene a tal especie inteligible, en el cual resplandece la especie inteligible como el ejemplar en su modelo o imagen. Luego, si el entendimiento posible tuviera siempre las especies, nunca se compararía a los fantasmas como el recipiente al objeto que le mueve".

Esta aberración de someter la metafísica a la sensibilidad le ha de llevar a la de someter la *abstractio* a la *conversio ad phantasmata* y así leemos en *Espíritu en el Mundo*, pág. 234: "El problema de la *abstractio* se transforma de este modo en el de la *conversio ad phantasma* (sic). Con esto, a la inversa, la abstractio se muestra como necesario momento interno de la conversio *ad phantasma*" (sic). Y en la pág. 388, como conclusión de todo el libro, leemos: "*Abstractio* es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre delante de Dios; *conversio* es irse en el aquí y ahora de este mundo finito, que hace de Dios el lejano desconocido. *Abstractio* y *conversio* son para Santo Tomás lo mismo: el hombre".

Consecuencia de la negación de una intuición intelectual

13. Negada la existencia de una intuición intelectual en el hombre y sometido su conocimiento más alto como puro medio que hace posible su conocimiento sensible se va a trastrocar en una inversión radical toda la estructura del hombre, del universo y de Dios mismo. Se trastrueca al hombre, porque en lugar de hacer de su sensibilidad y de su estada en este mundo un medio que le permita el acceso a la metafísica y el camino hacia la eternidad, se hace de éstos, meros apéndices de una antropología y de una antropología reducida a una zoología. Por lo mismo se trastrueca al universo que se convierte de habitáculo provisorio para el espíritu, en ciudad permanente. El secularismo cobra luego en la teología rahneriana la plenitud de derechos donde lo sacro queda totalmente absorbido. Consiguientemente, la idea de Dios no es sino una emanación de esta antropología zoológica que no desenvuelve otra función que la de hacer posible la vida puramente sensible.

Todo este trastrueque del hombre, del universo y de Dios ha sido hecho posible por el trastrueque del conocimiento humano. Como enseña Santo Tomás, existe en el hombre una jerarquía de facultades y de actos cognoscitivos. "De acuerdo al orden de las potencias, las potencias intelectivas son superiores a las sensitivas, de donde las dirigen y las mandan" (*Suma Teol.*,

I, 77. 4). Y en la misma vida intelectiva hay un orden, de suerte que los hábitos de las facultades, y particularmente todas las ciencias, rematan en la sabiduría humana que es la metafísica, y aún ésta, en la sabiduría teológica. De aquí que Santo Tomás pueda escribir al comienzo de su *Suma Teológica* (I, 6): "Entre todas las doctrinas, ésta, la sagrada, es sobre todo sabiduría en todas las doctrinas humanas, no en algún género sino en absoluto".

14. Pero para que la intuición intelectual, y, en consecuencia, la metafísica obtenga la primacía sobre la vida sensible en el hombre, hay que efectuar correctamente el paso del saber sensitivo al intelectual, de suerte que la imagen sensible o fantasma se ponga al servicio del verbo inteligible o concepto. Si, como en el caso de Rahner, se efectúa mal este paso, se ha de pervertir luego toda la antropología y por lo mismo toda la metafísica y en consecuencia toda la teología. Rahner, al igual que su maestro Maréchal, se coloca en el camino de Kant y queda prisionero de su fenomenologismo o agnosticismo.

Para resolver este problema, Santo Tomás en contraposición a Kant, hace de la sensibilidad una actividad que rebasa el plano animal y alcanza una condición propiamente intelectual. Parte del hecho de que, al radicar las diversas potencias en una misma y única alma espiritual, la sensibilidad debe servir a la intelectualidad (*Suma Teol.*, I, 85, 1, ad 4). Rahner no ha dejado de vislumbrar este principio de Santo Tomás (ver *Espíritu en el Mundo*, pág. 244 y sig.) pero al privar a la vida intelectual de toda intuición, la ha despojado de la consiguiente autonomía y superioridad sobre la vida sensible, y ha explicado mal la conjunción de la actividad sensitiva con la intelectiva.

Para efectuar esta conjunción, Santo Tomás, fundándose precisamente en la *conjunción de la parte sensitiva con la intelectiva* (1, 85, ad 4), sostiene que *los fantasmas o imágenes sensibles por la virtud del entendimiento agente se hacen capaces de que de ellos se abstraigan las intenciones inteligibles* (*Ibid.*). Quiere ello decir que los fantasmas o imágenes sensibles no son en el hombre puramente sensibles sino que tienen un elemento inteligible; el poder del entendimiento agente saca el elemento inteligible y nos da el *verbo inteligible*, o concepto, o simple aprehensión.

Que en el planteo de Rahner haya una laguna precisamente en este punto decisivo lo demuestra el hecho de que sus libros no prestan ninguna atención al problema de las ideas como si éstas no nos proveyeran de verdadero conocimiento, y, en cam-

bio, los dedica todos al estudio del juicio, en cuyo estudio incurre asimismo en gravísimas deformaciones del tema.

Joseph de Tonquédec, en *La critique de la connaissance*, 3ª ed., Beauchesne, Paris, 1929, ha visto bien que "después del trabajo del entendimiento agente y de la elaboración del objeto inteligible, no hay lugar sino para una intuición (pág. 143). El espíritu capta por tanto los elementos esenciales del individuo material por un acto directo, inmediato, simple, indivisible, que no admite ningún intermediario lógico entre él y su término" (*Ibid*).

Bajo la acción de iluminación y de abstracción del entendimiento agente sobre el fantasma se obtienen las ideas, en las cuales el entendimiento contempla o percibe los rasgos esenciales de las cosas materiales. Con la abstracción, el entendimiento agente no añade nada ni construye nada. Se limita a hacer *inteligible* la *semejanza* de las cosas que en el fantasma era sensible. Al desgajarlas de sus condiciones individuantes las hace inteligibles y por lo mismo universales (4).

15. Rahner va a alterar toda esta doctrina. Al entrar en la vida de pensamiento, según él, "el hombre se pregunta por el «ser en conjunto»"... Y "de esta manera, él objetiva a lo otro"; lo otro "se presenta ahora distanciado del *cognoscente*, se hace «objeto» (Gegenstand) (pág. 129). "La metafísica tomista del conocimiento trata de esta liberación del sujeto de la entrega sensible a lo otro del mundo bajo el título de *abstractio*" (*Ibid.*)... "*La «abstractio» como ganancia del sujeto universal es, por tanto, la realización* de esta *«reditio* (reflexio) *subjecti in se ipsum»*" (Pág. 134).

Todas estas afirmaciones de Rahner son antojadizas y arbitrarias. Carecen de la fundamentación más elemental. La *abstracción* no es causa del distanciamiento entre *sujeto* y *objeto*. Porque como ya lo advierte Joseph de Tonquédec, al tratar del conocimiento en general "no hay conocimiento sin objeto. Porque, sencillo captador del ser, el conocimiento no existe sino en la medida en que toma. No se come la nada, no se estrecha la nada. En el análisis, el conocimiento se descompone en dos elementos igualmente necesarios y esenciales, de los cuales uno no puede ser suprimido ni absorbido en el otro: el sujeto y el

(4) El entendimiento agente no añade *nada nuevo* a la *semejanza* que proviene de las cosas materiales. Y aunque en absoluto el entendimiento agente como causa principal sea superior al fantasma, sin embargo, en cierto sentido, y en cuanto que las cosas exteriores son causa y medida de nuestro conocimiento, se puede decir que las facultades inferiores son, en cuanto a algo, superiores (*De ver*, 18, 8, 3).

objeto, o más rigurosamente, el acto y su término. Ninguna sutileza, ningún juego dialéctico hará concebible un conocimiento privado de objeto, ni, lo que es lo mismo, una reducción del objeto al acto" (*Ibid.*, pág. 17).

Ni tampoco se puede hacer del pensamiento una *"reditio subjecti in se ipsum"* porque, ya lo advirtió Santo Tomás, "una cosa es entender la cosa y otra entender el conocimiento enten- [illegible] que efectúa el entendimiento cuando reflexiona sobre su propia operación" (*Suma contra Gentiles*, 4, 11).

Esta perversión de la *abstractio* en Rahner adjudicándole funciones que no tiene y que no puede tener se verifica negándole en cambio una función esencial de la que no puede verse privada. En efecto, Rahner escribe en *Espíritu en el Mundo* (pág. 150): "De aquí resulta que no puede pensarse en una interpretación ingenua de las formulaciones imaginativas de Santo Tomás, que la *abstractio* sea la producción de un «doble» intelectual de lo dado sensiblemente en la intuición, como una especie de «imagen» que el entendimiento intuye como la sensibilidad intuye sus objetos". Con estas palabras está excluyendo Rahner "las semejanzas con que el entendimiento posible es informado y que son sacadas de los fantasmas" (1, 85, 2, ad. 4).

16. Hay en Rahner una defectuosa concepción de todo el conocimiento humano. No concibe en el hombre —lo que sucede en realidad— la existencia de un conocimiento predominantemente sensible que podrá o no estar acompañado de actividad intelectual y un conocimiento predominantemente intelectual que podría estar acompañado de actividad sensible. Rahner habla, en cambio, de un conocimiento *único y unitario* en que la actividad intelectual y la sensible marchan como una única actividad. Por eso censura lo de las «species inteligibiles» como un doble de la imagen sensible. No hay por tanto en Rahner ideas propiamente intelectuales. Hay sí una actividad sensible —de los sentidos exteriores e interiores— sujeta a espacio y tiempo, acompañada de una actividad intelectual que se mueve en torno del «esse», como veremos más adelante. Por ello, si queremos interpretar el pensamiento de Rahner en forma tal que tenga algún sentido, hemos de leerlo en esta perspectiva cuando dice en *Espíritu en el Mundo* (pág. 235): "Tampoco se puede pensar la cosa como si en el conocimiento intelectual, como tal, se repitiera a otro nivel el contenido entero del conocimiento sensible con la añadidura, desde luego, del contenido que resulta inaccesible al conocimiento sensible. Pues si el contenido del conocimiento sensible se encontrara repetido al nivel del pensar, no podría en-

tenderse qué sentido podría tener todavía para el conocimiento intelectual como tal una *conversio* al conocimiento sensible; y porqué estaría dos veces en la misma conciencia un conocimiento cuyo contenido es idéntico. *Conversio ad phantasma* (sic) no significa, por tanto, conocimiento intelectual «con acompañamiento de *phantasmata*» (pues estos no son cosas, sino contenido de la única conciencia humana a la que pertenece también el pensar), sino es la expresión que indica que la intuición sensible y el pensar intelectual se unen constituyendo el «único» conocimiento humano".

17. Esta radical perversión de la naturaleza del conocer humano no sólo ha de negar valor a las ideas intelectuales y le ha de adjudicar, en cambio, una función desmedida a la intuición sensible, sino que sobre todo ha de colocar exclusivamente la actividad intelectual en el juicio o síntesis afirmativa, y aún en este caso ha de poner la verdad del juicio no en sus elementos propiamente intuitivos y de pura aprehensión sino en los no-cognoscitivos o de construcción; recuérdese que "Dictio est interpretatio interioris apprehensionis (De Anima, III, 1. 3).

Santo Tomás con Aristóteles califica al juicio como "*interpretatio interioris apprehensionis*", interpretación de la aprehensión interior: luego, así como un único es el que *dice*, así es necesario que sea un único el que *entienda* y el que *sienta* que lo otro es dulce y blanco a la vez (*De Anima*, III, 1. 3). El juicio por tanto no tiene que añadir ni completar nada a lo que el hombre experimenta en la simple aprehensión. Tiene que testificar que lo dulce y lo blanco se dan en un único sujeto porque así lo percibe. Y esta captación de lo que sucede en la realidad constituye el elemento cognoscitivo o intuitivo del juicio que, aunque se exprese en una síntesis de dos conceptos o términos, en realidad es una percepción analítica y simple. La construcción de un juicio o síntesis afirmativa depende de una percepción simple. En el juicio lo importante no es esta *construcción* o *síntesis* sino la percepción. La percepción depende del entendimiento y, en cambio, la construcción es efectuada por la voluntad. De aquí brota el error cuando la voluntad *construye* o efectúa una *síntesis* que no está determinada por [illegible] percepción de la inteligencia.

Así como en la caracterización de las ideas, Rahner excluye los elementos cognoscitivos e intuitivos de las mismas, así en la operación del juicio va a acentuar este error dando categoría exclusivamente a los elementos constructivos y por tanto no cognoscitivos.

Sabido es que en el juicio se incluyen cuatro actos bien caracterizados: 1º la formación de la proposición con los dos términos o conceptos, en la cual se atribuye el predicado al sujeto o se lo excluye; 2º la percepción de la no conveniencia o conveniencia del sujeto con el predicado; 3º el asentimiento que se da o no a esta conveniencia; 4º la fórmula mental que expresa este asentimiento. De estos cuatro actos que constituyen el juicio, tres son de *construcción*, es decir, que en su elaboración interviene la voluntad humana. Así la formación de la proposición, el asentimiento a la conveniencia o no conveniencia del predicado con el sujeto y la fórmula mental que expresa esta conveniencia. Pero la percepción de la conveniencia del predicado con el sujeto depende de un elemento totalmente cognoscitivo e intuitivo. Esta percepción o se tiene o no se tiene. Si se tiene, el juicio es intuitivo. Si no se tiene, es ciego. Es evidente que el juicio se construye a la luz de esta percepción y entonces, cuando esta percepción es intelectualmente constrictiva, el juicio no puede ser falso.

De acuerdo a esta concepción y desde un punto de vista aristotélico y tomista no hay juicio correcto de saber ciertamente que sea *sintético*. Porque un juicio no es otra cosa que el análisis de una aprehensión anterior. De acuerdo con que hay ligazones *contingentes* de caracteres como el hombre blanco o el hombre músico, pero en este caso son objeto de aprehensiones que se podría llamar sintéticas *a posteriori*, y que son resultado de una percepción simple. En cuanto a las ligazones (o exclusiones) *necesarias*, son captadas por la intuición [illegible] las esencias. Ahora bien, una esencia puede dejar [illegible] sólo los caracteres absolutos (es decir, que la [illegible] te a ella) sino que también pueden referirse a los [illegible] tivos (relatio transcendentalis). El ser puede entrañar, en sus más íntimas profundidades, el llamado a otra cosa que no sea él, exhibir, por ejemplo, una impotencia radical a bastarse a sí mismo, y la necesidad indispensable de un apoyo extranjero. Así la esencia de lo que comienza no incluye evidentemente la *esencia de la causa*, pero sí la *necesidad esencial de una causa*. Así pasa con las nociones metafísicas. Son por tanto aprehensiones que no tienen nada de *sintético* (Tonquédec, *Ibid.*, pág. 191).

Es muy importante advertir que la función del juicio no es primeramente la de *construir* o *sintetizar* conceptos, sino la de percibir la realidad existencial o las implicancias que tiene una idea simple. O sea el elemento *cognoscitivo o intuitivo* constituye la médula misma del juicio.

Rahner va a alterar sustancialmente estas enseñanzas tan fundamentales y elementales y, en lugar de hacer del juicio una operación mental que *percibe* lo real, va a hacer de él una operación mental que *construye* lo real.

18. Rahner tiene una serie de afirmaciones que comprometen seriamente la verdad de la "objetividad" y el valor del conocimiento humano. Así, por ejemplo, en la página 137 de *Espíritu en el Mundo*, leemos: "Únicamente se puede pensar por sí solo un concepto universal en una síntesis afirmativa, en un juicio".

Como si en la primera operación de la mente, en la idea o simplex apprehensio, no hubiera ya un pensamiento o concepto universal.

Y allí mismo: "El saber de la conciencia humana se da únicamente y en absoluto en una síntesis afirmativa. Y ésta, como ejercicio del juzgar, no consiste en ligar conceptos, como si estos fueran ya en sí elementos del pensamiento y el juicio sólo fuera su ulterior ligazón, sino en ordenación del saber a un «en sí», dentro de la cual ordenación se presentan los conceptos sólo como momentos posibles en un juicio". Y a continuación: "...se afirma también que la verdad crea por vez primera esta contraposición de sujeto y objeto, y que ésta no es posible sin la verdad".

De estas afirmaciones de Rahner se desprenden las siguientes conclusiones:

1º) La idea de por sí no tiene ningún valor cognoscitivo sino que éste se encerraría sólo en el juicio.

2º) Aún este valor cognoscitivo no habría que entenderlo como la captación de una verdad extramental sino como una fabricación efectuada con formas *a priori* en las que se vaciarían los objetos sensibles.

3º) Incluso la contraposición de sujeto y objeto es impuesta por las formas *a priori* de la mente.

4º) El juicio o síntesis afirmativa, además del sujeto y del predicado, encierra un tercer elemento que es "la ordenación del saber a un «en sí» dentro de la cual ordenación se presentan los conceptos sólo como momentos posibles en un juicio".

Estas afirmaciones pervierten toda la concepción clásica y tradicional del juicio. Es verdad que en el juicio se encuentra la verdad lógica en el sentido pleno de la palabra, es a saber, la conformidad del espíritu con la cosa sobre la cual se hace el jui-

cio, conformidad conocida y afirmada (Santo Tomás, *Suma Teol.*, I, 16; 2). Pero los conceptos son también verdaderos *conocimientos objetivos*, como repetidamente enseña Santo Tomás. Y en el juicio se verifica ya una oposición de *sujeto y objeto que no es creada por el juicio* sino que se da en el juicio antes del juicio mismo, y que existe en la realidad de las cosas, y que por ello el juicio la percibe. Desde el punto de vista del objeto, el juicio [illegible] constituido por tres términos, o más exactamente por dos, como lo han visto muy bien Aristóteles y Santo Tomás: el *sujeto* o la cosa que nos suministra la aprehensión simple, sensible o intelectual, y que pertenece sea al orden de la actualidad existencial, sea al orden ideal de las esencias, sea al orden puramental lógico de los seres de razón construidos por el espíritu a partir de lo real dado; luego *el predicado*, forma [illegible] al que designa una afirmación que se afirma pertenecer (o no pertenecer) al sujeto.

"El medio o el signo de la operación así cumplida es el *verbo*. Todo verbo, en efecto, se puede descomponer en un *predicado* —que se acuerda o rehusa al sujeto— y una cópula: «es», «no es», no siendo ésta, como su nombre lo indica, más que un simple lazo, un signo casi algebraico de la relación establecida entre predicado y sujeto. El mismo verbo ser contiene estos dos elementos y puede desempeñar estas dos funciones: empleado sólo absolutamente, significa el acto de existir; abrazado con un predicado, empleado en relación con él, se convierte en simple cópula" (J. de Tonquédec, *Critique de la connaissance*, 3ª ed., pág. 184). Ahora bien, esta cópula no es, para hablar con propiedad, un término: "Et ideo in talibus propositionibus *est* praedicatur ut *adjacens principali praedicato*. Et non dicitur esse tertium, quia sit tertium praedicatum sed quia est tertia [illegible] enuntiatione, quae simul cum nomine praedicato, facit unum praedicatum: ut sic enuntiatio dividatur in duas partes et non in tres", (y por esto en tales proposiciones el *es* se predica como adjunto al predicado principal. Y no se dice que sea tercero como si fuese un tercer predicado sino que es una tercera dicción puesta en la enunciación, que juntamente con el predicado, hace un solo predicado: de manera que la enunciación se divide en dos partes y no en tres), dice Aristóteles en el Perih., II, 1. 2, p. 40. Y el P. Tonquédec, después de haber hecho esta cita, prosigue: "En las proposiciones donde figura otro verbo, ésta forma parte del predicado: *Verbum semper est ex parte praedicati* (I *Perih.*, 1. 5, pág. 10). Y la cópula contenida en el verbo o expresada aparte no es un término, sino un signo cuyo predicado está afectado y que señala su relación con

el sujeto... De todo esto, resulta que el juicio atribuye o rehusa [illegible] bajo un punto de vista [illegible]: de manera [illegible] o determinada, en el orden [illegible] o esencial. Se pronuncia en suma sobre lo que es objetivamente" (*Ibid.*, pág. 185, nota).

Se pronuncia sobre lo que es objetivamente. Tal la función del juicio. El juicio *no crea* la situación objetiva. Esta se da en la realidad y el juicio se limita a percibirla y a comprobar su existencia. Y nada más. Todo lo otro que añade Rahner de que el juicio:

contrapone sujeto y objeto;
de que objetiva la realidad;
y de que crea la referencia al "en sí", es completamente antojadizo y arbitrario.

19. El juicio, que no crea el objeto, tampoco crea el ser del objeto, como caprichosamente va a desarrollar largamente Rahner.

Rahner va a cambiar la función del *intellectus agens*. Primero, va a negar que la función del *intellectus agens* sea "la potencia de acuñar sobre el *intellectus possibilis* una imagen espiritual de la especie de lo sencillamente intuido" (*Ibid.*, pág. 151).

Niega al entendimiento agente la función que le asigna Santo Tomás de acuñar en el entendimiento posible la especie inteligible de la imagen sensible o fantasma. Y, en cambio, le asigna otra función, la "de reconocer lo intuido sensiblemente como limitado" (pág. 151), abarcando "el campo entero de estas posibilidades por sí mismo y previamente a la aprehensión de la forma singular" (pág. 152). A este aprehender que abarca esta amplia posibilidad y aprehende la forma habida *in concretione* en la sensibilidad, como limitada [illegible] a llamarla «anticipación»" (*Ibid.*). La an[illegible] condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo" (pág. 154).

"Podemos, pues, decir: la anticipación abstractiva recae sobre lo ilimitado, que es afirmado en la *complexio* como limitado, sobre el objetivo «en sí» de lo sabido. El «ser en sí» absolutamente es, por tanto, aprehendido en la anticipación" [illegible]

¿Pero qué es este «ser en sí» que es aprehendido en universalidad formal en la anticipación y que es atribuido en la *complexio* del juicio a lo caracterizado por el sujeto de la proposición? Santo Tomás responde: el esse" (pág. 164).

"Si el conocimiento humano es saber objetivo de este otro

frente al que se destaca en oposición al sujeto *cognoscente*, entonces, el conocimiento sólo puede saber objetivamente de este *esse* como «ser en sí» del otro determinado, en cuanto este *esse*, dado en la sensibilidad como limitado, es aprehendido como ilimitado en sí, en una anticipación que recae sobre el *esse* en absoluto" (pág. 165).

"Para Santo Tomás el ámbito absoluto del «en sí» mentado en el juicio, se identifica con el ámbito del *esse*" (pág. 170).

"Por consiguiente, el juicio como síntesis afirmativa recae, según Tomás de Aquino, sobre un «en sí», y este es siempre el *esse*" (pág. 172).

"Resumiendo, hay que decir: todo principio, de manera mediata o inmediata (y también cuando se trata de los *entia rationis*) recae sobre el *esse*, o dicho de manera más exacta y precavidamente, sobre lo realmente existente, sobre el *ens*. Cuando no es este el caso, no se trata en absoluto de un verdadero juicio" (pág. 175).

"El conocimiento objetivo se nos mostró sólo posible en cuanto llega a ser conocida la intrínseca limitación del objeto sobre el que recae el juicio" (pág. 175).

"Esta limitación se mostró *cognoscible* sólo en una anticipación que, por encima de lo limitado, anticipa algo más de lo que es limitado";

o sea: "la forma... o esencia de un objeto (pág. 175);

o sobre un «en sí» que en definitiva es siempre el *esse* (pág. 176).

La *abstractio* del *esse* es la condición de posibilidad de la *abstractio* de la forma (pág. 176).

Este *esse* es ilimitado (171).

"Pero en este «sobre qué» de la anticipación, adelanta[illegible] [illegible] podemos presuponer como resultado del próximo [illegible]ato, se revelan también un objeto de una manera ya antes indicada: el ser absoluto, Dios" (pág. 184).

"Este ser absoluto no es aprehendido como objeto representado".

En esta "concienticidad apriórica de lo absoluto no se trata de un «saber objetivo temático», sino de una concienticidad [illegible] y atemática" (pág. [illegible]).

De aquí resulta que el hombre no puede formular ninguna afirmación —ningún juicio— sin que al mismo tiempo, o mejor previamente y en anticipación haga una afirmación de Dios.

Esto lo formula Rahner explícitamente en *Espíritu en el Mundo*, pág. 225: "...El *esse absolutum* viene coafirmado implí-

citamente en toda operación del *intellectus agens* en todo juicio... *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito.*

20. La afirmación de Rahner es muy grave. Porque de acuerdo a ella, Dios, el ser infinito, sería el *objeto formal de la inteligencia.* Y por aquí el ontologismo.

En cambio, la verdad es, que todo objeto intelectual es concebido en la idea de ser, [illegible] s la única forma de nuestra inteligencia y es una forma *adquirida.* No hay otro *a priori* que nuestra inteligencia con su afinidad esencial al ser.

En el juicio, en efecto, el *asentimiento* se refiere a un objeto que le es presentado, en una realidad que es presupuesta a este acto de inteligencia, en cualquier orden que sea, pero no tiene por qué constituir esta realidad objetiva, en tanto objeto de pensamiento. Esta es, por sí mismo; la inteligencia la ve y afirma tal como es, y nada más. La cópula sobre la cual se insiste tanto, no dice otra cosa, como acabamos de exponer, no indica otra relación fuera de la relación de identidad o no identidad de los términos que une y divide. Aquí acaba toda la fuerza del juicio. Todas las elucubraciones de Rahner, que vincula el "en sí" con el *esse,* y luego con Dios, carecen totalmente de fundamento.

Esa realidad que el juicio afirma podrá tener una dependencia real y actual en el orden ontológico de la causa primera, pero sólo en el orden ontológico y de ninguna manera en el *orden del conocimiento:* como si fuera necesario conocer previamente a Dios para afirmar la identidad o no identidad del sujeto con el predicado del juicio.

El juicio se contentará con afirmar esta referencia al ser: ni constituirá el objeto como objeto de conocimiento y como objeto distinto del sujeto, ni dirá ni implicará *formalmente* por sí mismo ninguna referencia al infinito, al Absoluto.

21. *El dinamismo del espíritu.* El Padre Rahner abre el juicio, por parte del *objeto,* al absoluto. Pero también ha de abrirle y con mayor razón por parte del *sujeto,* es decir por parte del espíritu. Ya que éste es el elemento dinámico implicado en el ejercicio de nuestra actividad intelectual y que en toda afirmación lleva al espíritu de repente y como por un salto natural a referir el objeto al ser, atribuída no tanto a las exigencias del objeto cuanto a las del espíritu.

En *Espíritu en el Mundo* coloca Rahner este dinamismo del espíritu en el *intellectus agens...* "El *intellectus agens* es la es-

pontánea anticipación sobre el ser en absoluto, y por esto es también la facultad de la aprehensión de lo universal" (pág. 224).

"El *intellectus agens* es, efectivamente, el lugar metafísico en el que el espíritu finito encuentra su apertura a Dios y su dependencia de El" (pág. 225). "Y esto no sólo de manera general, según la cual todo ente finito remite al ser absoluto, sino en el sentido de que el *esse absolutum* viene coafirmado implícitamente en toda operación del *intellectus agens en todo juicio*" (pág. 225).

En Rahner encontramos afirmaciones muy audaces, sobre todo si se tiene en cuenta su *identificación ontológica* de ser-conocer-ser conocido, que difícilmente se pueden salvar de una interpretación panteísta. Así leemos en *Espíritu en el Mundo*, pág. 273: "El espíritu es en potencia el ser absoluto"; pág. 276: "Ahora resulta que esta tendencia del espíritu hacia su mayor plenitud es el apetito de ser en absoluto"; pág. 303: "No significa otra cosa que la estructura apriórica del mismo espíritu como potencia orientada hacia el ser en absoluto"; pág. 372: "La afirmación implícita del ser absoluto es condición de posibilidad de todo conocimiento"; pág. 388: "*Abstractio* es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre delante de Dios".

En *Oyente de la Palabra* todo el Captíulo V va a estar dedicado a "El hombre como espíritu". Allí leemos:

"Hemos de precisar y esclarecer más lo que entendemos por «anticipación». Es una «facultad» —dada a priori con la esencia humana— de moverse dinámicamente el espíritu hacia el ámbito absoluto de todos los objetos posibles, con un movimiento en que los objetos particulares son en cierto modo aprehendidos como momentos particulares en ese moverse hacia un fin y así son captados en forma cognoscitiva en esa mirada previa dirigida hacia el ámbito absoluto de lo cognoscible" (pág. 81). "Es una [illegible] en sí ilimitado" (pág. 85). "La anticipación [illegible] absoluto de Dios más bien en el sentido de que con la amplitud absolutamente ilimitada, de la «anticipación» [illegible] absoluto se afirma el *esse* absoluto de Dios" [illegible]

"...La anticipación luminosa proyectada hacia el ser en general —y por el hecho mismo, hacia la absoluta autoluminosidad o autotransparencia del ser en el ente de absoluta posesión del ser— es también condición previa para el primer conocimiento conceptual, de modo que en todo conocimiento de este género se conoce ya implícitamente a Dios" (pág. 86).

"Esta estructura fundamental del hombre, afirmada por él implícitamente en cada uno de sus conocimientos y en cada una

de sus acciones, es lo que con una palabra designamos como su espiritualidad, su naturaleza espiritual" (pág. 89).

"El hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo, tenderse hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios" (pág. 89).

"Por consiguiente, la «anticipación» en cuanto tal no es un saber apriórico de un objeto, sino el horizonte —dado con la esencia del hombre, y en este sentido, apriórico— de la recepción de un objeto sensible dado a posteriori: la condición apriórica del conocimiento de una manifestación «a posteriórica». No es una captación autónoma del ser en general, sino una «anticipación» del ser que sólo es posible en la aproximación de la manifestación" (pág. 189).

22. Si el hombre por el conocimiento se identifica en el ser-conocer-ser conocido, y ésto entitativamente, hemos de concluir que el espíritu humano se identifica con Dios. A esta conclusión llega Rahner en una página de sus *Escritos de Teología*, I, pág. 357: "Para comprender qué significa *species*, en Santo Tomás hay que partir de su concepción fundamental sobre el conocimiento en general. *Species*, en la noción originaria y fundamental del conocimiento —a partir de la cual, y sólo desde ella, hay que interpretar metafísicamente todas las formas concretas de él— no es un tender (*Sich-austrecken*) «intencional» del cognoscente hacia un objeto; no es tampoco «objetividad» como si el cognoscente saliera de sí mismo a otra realidad; ni tocar un objeto mediante la facultad cognoscitiva contemplándola desde sí misma. Sino que la *species* es, en primer orden, el ser-cabe-sí (bei-sich-sein) de un ente; la interna claridad (erhelltheit) de un ente para sí mismo, basada en una determinada altura óntica; ...Más bien la *species* es... una *determinación ontológica* del cognoscente en cuanto ente en su realidad peculiar... El conocimiento *a posteriori* de otra realidad se basa, por tanto, para Santo Tomás, en una asimilación óntica con el objeto que determina al cognoscente mediante la *species*, como realidad óntica del cognoscente mismo, por la cual el cognoscente y lo conocido son realmente lo mismo...

Y más adelante Rahner aplica esta definición de *species* como determinación ontológica que identifica cognoscente y conocido al caso de la creatura que conoce a Dios en la visión beatífica. Dios se une con el entendimiento creado *ontológicamente* como causalidad formal. Y Rahner aplica esta misma enseñanza a la gracia increada en el homo viator y así dice: "Dios mismo

se comunica con su propia esencia al hombre en gracia mediante una causalidad formal" (*Ibid.*, pág. 365). Pero toda forma *se identifica* con aquello de lo que es forma. Luego el Creador se identificaría con la creatura de la que es *forma ontológica* en el supuesto rahneriano.

A esta conclusión está llevado Rahner por su identificación *ontológica* en todo conocimiento de conocer-ser-y ser conocido. Y como Dios es también conocido en todo acto de afirmación, y conocido necesariamente y previamente, como condición de posibilidad de conocimiento de todo ente finito, se sigue que Dios es el medio en el cual conocemos a la creatura. Los argumentos que se esgrimen contra la posición de Maréchal, de que conduce al *ontologismo* se aplican al pie de la letra a la posición de Rahner.

23. Y aún se le aplica el argumento de que incurre en el panteísmo, como lo hace José Hellin, S. J., en su *Theologia naturalis* (Madrid, 1950, pág. 76): "Porque en la tesis de Rahner, el ente que se predica de todos los entes sería el *Ser absoluto* o *Infinito*. De donde el Ser Infinito sería el constitutivo último de todas las cosas. Y en esto consiste el panteísmo".

Fuera de éstas más groseras, por decirlo así, se pueden sacar otras muchas conclusiones de esta doctrina rahneriana.

En primer lugar, ella excluye el carácter propiamente cognoscitivo del conocimiento; si el conocimiento significa algo, es propiamente la de *percibir*, donde hay todavía la idea de tomar, Θιγγανειν, que quiere decir alcanzar, tomar, a veces abrazar, etc. Conocer es por lo tanto tomar, captar, poseer lo real, tenerlo para sí, no físicamente, sino moralmente, "espiritualmente". Conocer no es propiamente "construir", o "producir", sino captar.

Ahora bien, Rahner excluye del conocimiento este carácter cognoscitivo. Por eso apenas habla de las ideas o simplex apprehensio en la cual se conocen las cosas, o se toma posesión espiritual o intencional de las cosas. Y en el mismo juicio, en lugar de destacar el elemento propiamente cognoscitivo, al captar el entendimiento la conformidad del predicado con el sujeto, pone la fuerza, en cambio, en la elaboración de la síntesis afirmativa, en el elemento de construcción, como si el asentimiento o la construcción de conceptos en una síntesis no derivase su fuerza y valor del hecho de que el entendiminto percibe la conformidad o no conformidad entre esos conceptos.

Rahner inventa toda una construcción antojadiza y arbitraria detrás de esa conformidad o no conformidad, recurriendo al verbo "ser" que sería puesto como una forma "a priori" por la

misma inteligencia. La inteligencia no *percibiría* sino que *construiría.* Y construiría movida por un dinamismo no cognoscitivo sino voluntarista. El acto de afirmación que no se da en el juicio, es propiamente un acto de la voluntad, que en la buena doctrina la voluntad pone cuando y después que la inteligencia percibe: pero que en el caso de Rahner, como en el de su maestro Maréchal, la voluntad pone por el dinamismo ciego con que es movida por la idea no cognoscitiva —es decir la condición a priori— del *Ser absoluto.*

Este carácter no cognoscitivo del conocimiento en Rahner está presente en la misma definición de conocer. Como repite infinidad de veces (*Espíritu en el Mundo,* pág. 83, 86, 89, etc.; *Oyente de la Palabra,* pág. 55, 58, etc.; *Escritos de Teología,* I, 357), conocer es *ser cabe sí* (bei sich sein). Pero alguien puede estar bien junto a otro, o algo puede estar junto a otro, una piedra junto a otra piedra, sin que se conozcan. Da como definición del conocer a la *inmanencia,* cuando puede haber una inmanencia no cognoscitiva y, en cambio, puede existir la *inmanencia divina,* infinitamente cognoscitiva.

24. Es un error gravísimo de Rahner identificar conocimiento en general, aplicado también a la creatura, con el conocimiento tal como se ve en el Creador. En Dios el conocimiento y toda actividad se identifica con su esencia y aún con la plenitud del esse, como demuestra Santo Tomás en la Primera Parte de la *Suma Teológica.* Pero en la creatura todo acto de conocimiento se distingue de la facultad cognoscitiva, y aún ésta de la substancia y del *esse* de la creatura. Si hubiera una identificación de ser-conocer-y ser conocido se seguiría que aún las piedras tendrían conocimiento aunque reducidísimo, en la medida en que tienen ser.

25. La definición de conocimiento que da Rahner induce a sospechar junto con otros elementos, a que hay en él una gravísima alteración de la *estructura del ser.* Sabido es que para [illegible] Tomás el ser es *eminentemente inteligible.* Y que por lo mismo, Dios, que se identifica con el Ser, es infinitamente Inteligible (*Suma Teológica,* I, 16). "Porque una cosa es cognoscible en la medida en que está en acto. Y como Dios es acto puro sin ninguna mezcla de potencia, cuanto es de suyo, es cognoscible en grado máximo. Pero lo que es cognoscible en grado máximo no lo es para algún entendimiento, a causa del exceso de inteligibilidad para el entendimiento, como el sol, que es visible en

grado máximo, a causa del exceso de luz no puede ser visto por el buho" (*Suma Teol.*, I, 12, 1).

Si Dios es *Inteligible* en grado máximo y el hombre está hecho para ver a Dios, el Inteligible, no es correcto decir que "la actualidad más alta del conocimiento no es la remoción del misterio o su atenuación, sino la vigencia definitiva y la cercanía absoluta del misterio permanente" (Rahner, *Escritos de* [illegible]). Porque entonces el hombre estaría ordenado no a lo Inteligible sino a lo Incomprensible, al Abismo. Y Dios, de suyo, es el Inteligible y no el Abismo.

Rahner subraya la incomprensibilidad y el abismo y los coloca en las entrañas del conocimiento, y así escribe: "El misterio pertenece, más bien, intrínsecamente, en tanto característica propia, al concepto de conocimiento" (*Ibid.*, pág. 60). Luego, de aquí se sigue que Dios, al conocerse, no se *comprehende* —contra Santo Tomás y la buena teología (*Suma Teol.*, I, 14, 3)— porque estaría en las entrañas del conocer, la incomprensibilidad.

26. Rahner tiene una idea curiosa sobre el no-saber como perfección del hombre más interesante que el saber mismo y como una condición de su libertad. "Es decir, escribe en *Escritos de Teología*, 5, 229, que hay un no-saber que en cuanto posibilitación de la realización de la libertad de la persona finita, dentro del drama todavía en curso de su historia, es más perfecto que el valor en esa realización de la libertad, que el saber suprimiría". En todo esto, se confiesa paladinamente, se hace "una crítica del ideal griego del hombre, en el que el saber es simplemente el módulo humano por antonomasia" (*Ibid.*). Y se la vincula con la ordenación hacia lo incomprensible y misterioso para lo que está hecho el hombre, y así escribe: "En la voluntad de absoluta trascendencia respecto del ser infinito e incomprensible, está afirmado siempre precisamente un espacio de lo no-sabido. Y en cuanto que la esencia del espíritu se orienta como tal hacia el misterio, que es Dios, en cuanto que toda claridad del espíritu se funda en la habitud respecto de lo eternamente incomprensible, precisamente en la *visión beatífica*, que no es la supresión del misterio sino la cercanía absoluta de ese misterio como tal y su aceptación definitivamente venturosa, se demuestra una vez más desde la consumación última del espíritu que hay que ser muy prudente si se está tentado de calificar un no-saber como mera negatividad en la existencia humana" (*Ibid.*).

27. Esta alteración de la *estructura del ser como intrínsecamente inteligible* va a determinar una concepción de la meta-

física como de un saber ciego, que no nos proporciona un saber iluminado con la luz de la evidencia.

La metafísica, en realidad, y especialmente en sus fundamentos últimos, no se fundaría en las cosas extramentales sino que arrancaría del mismo acto de conocimiento. No saldría del objeto sino del sujeto. Sería una condición de posibilidad de la misma subjetividad. Y por lo mismo no rebasaría la *inmanencia* del sujeto. En *Espíritu en el Mundo*, pág. 372, escribe Rahner: "La metafísica es, por tanto, sólo el análisis reflejo del propio fundamento de todo conocimiento humano, que, como tal fundamento tiene ya dado de antemano en todo conocimiento".

Por lo tanto, no habría ciencia, es decir, saber con certeza, de la metafísica, sino sólo de la *physica*. De aquí que Rahner pueda escribir: "El *lumen intellectus* es dado de manera inmediata sólo y exclusivamente como condición de posibilidad de la *physica*, de la ciencia que se refiere al *ens mobile*, a las *quiddidades* de lo material".

Esta luz intelectual, puramente subjetiva, puesta como condición de la objetividad y de las realidades sensibles no se convierte en objetiva y en real aunque las realidades sensibles y aún las suprasensibles sean objetivas y reales. Aquí conserva su fuerza la crítica que contra el argumento ontológico formula Santo Tomás (*Suma Teol.*, I, 2, 1). De la idea no se puede pasar a la realidad extramental. Del plano lógico al ontológico. Y en esto incurre Rahner, a pesar de que de ello nos advierte expresamente. "La «afirmación» de la real limitación de un ente tiene como condición la anticipación del *esse*, y esta coafirma un *esse absolutum*" (*Ibid.*, pág. 186).

Pero Rahner, con la afirmación que hace en el juicio, no rebasa el plano lógico de una operación intelectual. Y el *esse absolutum* a que llega queda en el mismo plano lógico de donde partía la afirmación del juicio. Y para confesarlo, el mismo Rahner escribe en la página siguiente: "Todo conocimiento que el hombre alcanza de la «alienidad» es un modo del conocimiento de sí mismo, de su «subjetividad»".

La metafísica de Rahner, al no ponernos en contacto con un mundo de realidades metafísicas, no desempeña sino una función puramente subjetiva que hace posible la captación del mundo sensible. Y el mismo Rahner lo confiesa: "La metafísica, expresa, se muestra así ciencia esencialmente refleja" (pág. 211). Reflejo de la subjetividad del cognoscente y sólo de esa subjetividad.

Por ello no cumple sino una función puramente instrumental "al servicio de la intuición sensible" (pág. 393). Porque "co-

nocer a Dios como fundamento del ente" (pág. 375), si este fundamento no rebasa el plano lógico de la reflexión subjetiva, no es suficiente para dar un fundamento ontológico a nuestro conocimiento de Dios.

Rahner no funda ni puede fundar la metafísica, sobre todo en el acto de alcanzar a la Primera Causa, fundamento del ser, por cuanto no puede salir de la inmanencia de la subjetividad en que encierra todo conocimiento. La reflexión, aunque sea reflexión trascendental (pág. 379) no puede rebasar el plano de la subjetividad.

28. Rahner se encierra en un agnosticismo radical. Aunque afirma *de palabra* "la posibilidad de la metafísica y el acto radical del hombre como apertura sobre el ser en absoluto" (pág. 374), por su metafísica del conocimiento hace imposible toda metafísica. Si de la realidad sensible, en virtud de los primeros principios del ser y del conocer no podemos tener la certeza de la existencia de la Primera Causa, no hay modo de fundar la metafísica.

De aquí el empeño de Rahner en afirmar que no podemos *objetivar* las verdades metafísicas. Es cierto que no podemos *objetivarlas* ni *representarlas* en un concepto propio; pero no que no podamos conceptualizarlas con conceptos *analógicos*. Cierto también que para Santo Tomás la abstracción metafísica se da sólo en la "separatio" con el juicio (*In Boethii de Trinitate*, 5, 3; *Suma Teol.*, I, 85, 1, ad 1), pero en ese juicio se obtiene como resultado de la operación intelectual un verdadero —aunque imperfecto— conocimiento de Dios que nos pone en contacto con realidades metafísicas.

Es falsa por tanto la afirmación de Rahner d[illegible]ue no podemos representarnos o conceptualizar objetos m[illegible] verdad que no los podemos conceptualizar por [illegible] del primer y segundo grado. Pero sí los podemos [illegible] por una abstracción del tercer grado, la cual, a [illegible] es posible si no la precede la «separatio», propia del ju[illegible]gativo. Lo que no podemos *objetivar* tampoco lo podemos conocer. Porque no hay otro modo de conocer para el cognoscente que objetivar lo conocido. El empeño de Rahner en negar la posibilidad de objetivar objetos metafísicos (190, 195-204) se funda en el presupuesto de que toda metafísica es imposible.

Escribe Rahner: "Y en el caso de esta «concienticidad apriórica de lo absoluto» (en esta «empírica trascendental de lo absoluto») no se trata de ninguna manera de un «saber objetivo-temático», sino de una «concienticidad inobjetiva y atemática»,